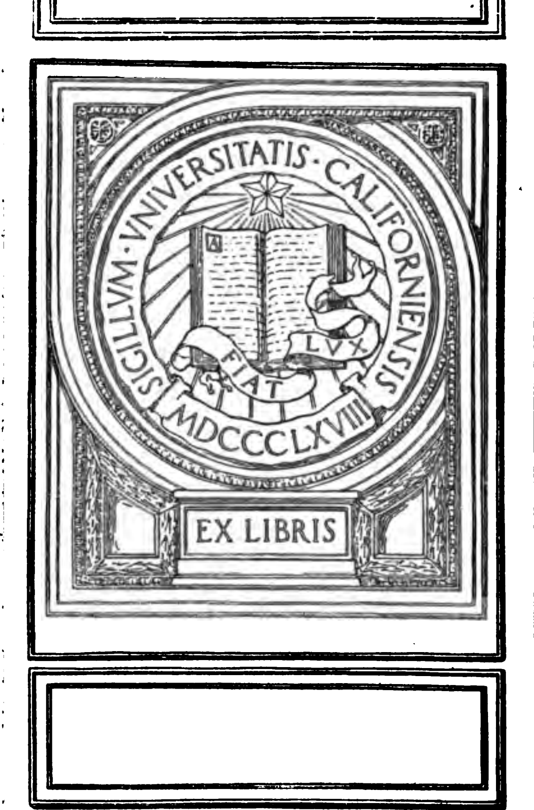
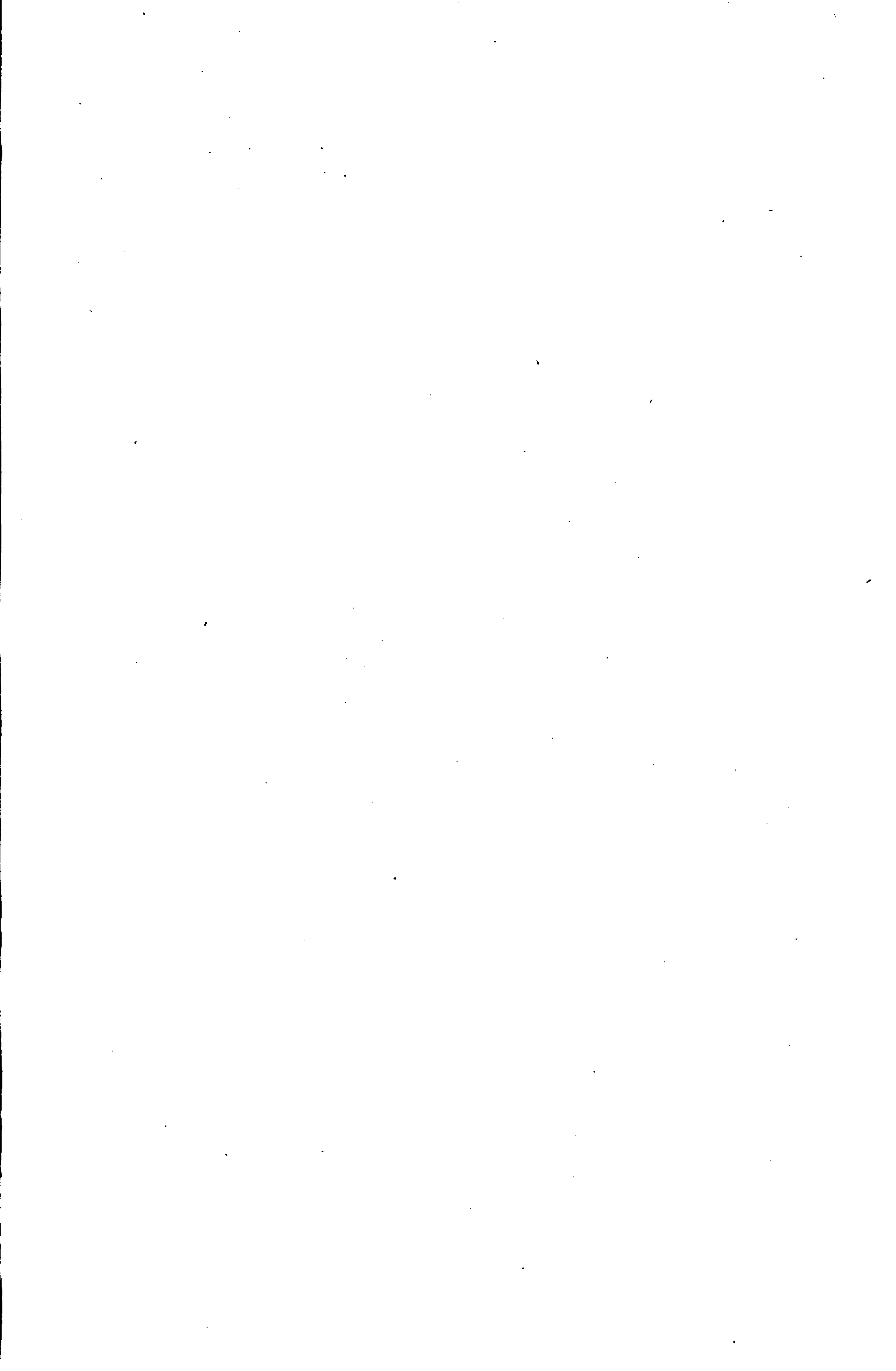
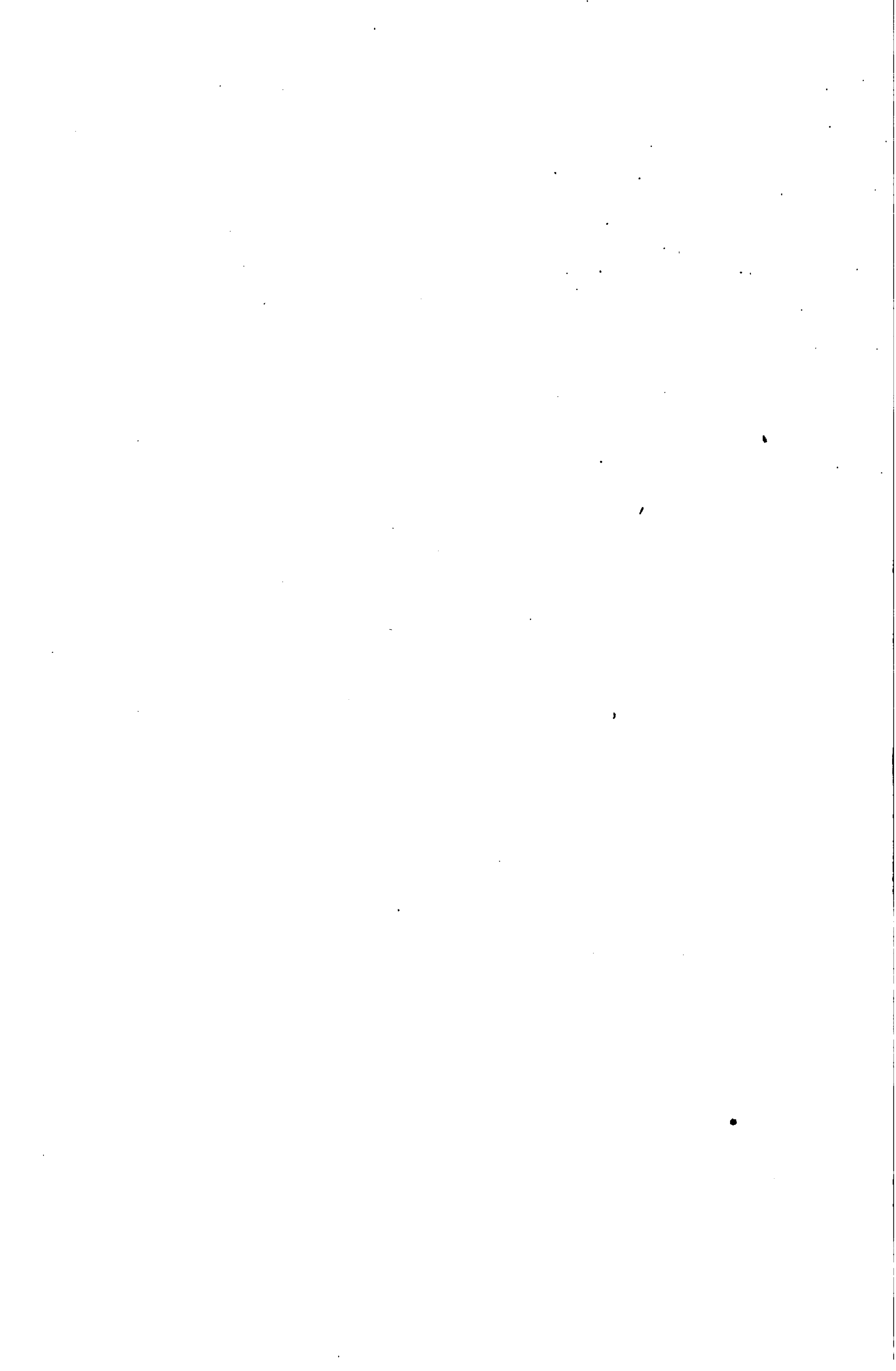



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT
LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Studien zur Geschichte
des
Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens
von

D. Paul Drews,
o. Professor für praktische Theologie in Giessen.

I.

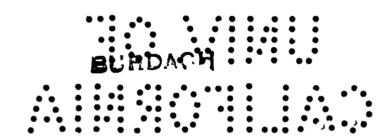
Zur

Entstehungsgeschichte des Kanons

in der römischen Messe.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1902.



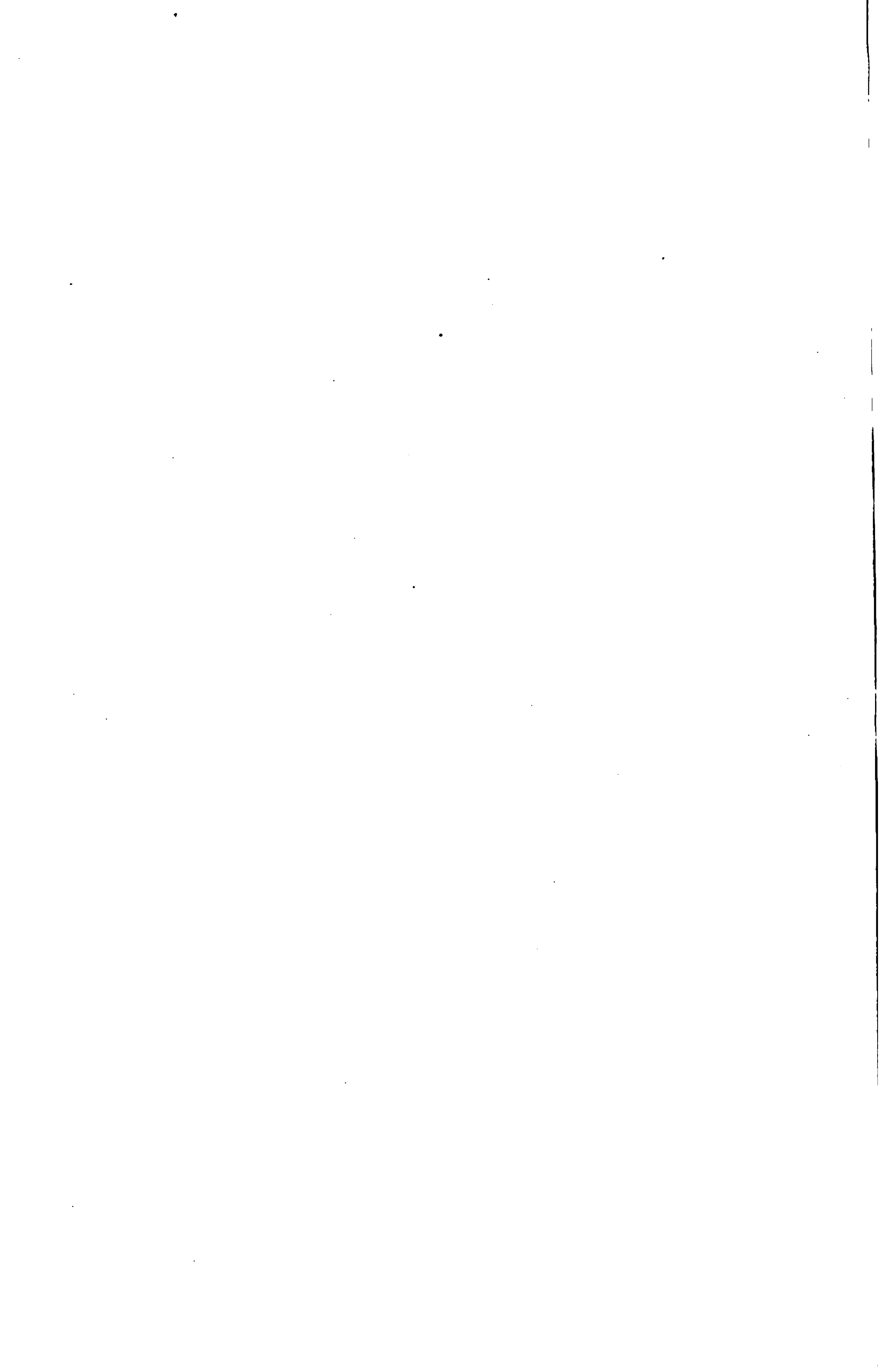
Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

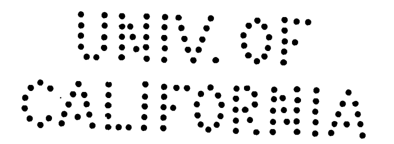
Vorwort.

In zwanglosen Heften gedenke ich einzelne „Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens“ zu veröffentlichen, und zwar vorwiegend zur Geschichte des altkirchlichen Gottesdienstes. Ich wähle für meine Beiträge die Form von selbständigen Heften, weil ich hoffe, auf diese Weise die Kritik herauszufordern und dadurch zugleich die Mitarbeit auf diesem Gebiete ein wenig mit anregen zu helfen. Denn es will mir scheinen, dass unter uns das Gebiet der gottesdienstlichen Geschichte, von der Reformationszeit abgesehen, ziemlich unbebaut liegt. Möchten meine bescheidenen Beiträge die Sache ein wenig fördern!

Giessen, den 14. Juni 1902.

Drews.





Um die Erforschung der römischen Messe hat sich die protestantische Geschichtswissenschaft bisher wenig bemüht. Sieht man den Paragraphen über die Entwicklung der römischen Messe in Rietschels sicher orientierendem Lehrbuch der Liturgik (I. § 39, S. 337) durch, so nennt er so gut wie keine protestantischen Namen. Es ist das begreiflich genug. Das Interesse der protestantischen Forschung haftet viel stärker an der Geschichte des evangelischen Gottesdienstes, und die Forschung hat in neuerer Zeit auf diesem Gebiet auch einen guten Anfang gemacht. Aber es wird je länger je mehr notwendig, dass wir uns auch der ältesten kirchlichen Zeit zuwenden.

Begreiflicher Weise haben sich die katholischen Gelehrten mit grossem Eifer wie überhaupt mit der Geschichte des Gottesdienstes, so besonders mit der der römischen Messe beschäftigt. Ich erinnere nur an die bekannten Arbeiten von Probst. Aber gerade die Veröffentlichungen dieses Gelehrten können uns die Notwendigkeit streng wissenschaftlicher Nachprüfung lebendig zum Bewusstsein bringen. Denn so verdienstlich in vieler Beziehung diese Leistungen sind und von so vieler Gelehrsamkeit sie auch zeugen, als eine Lösung der schwebenden Probleme kann ich sie nicht anerkennen. Blicken wir uns sonst im Kreise der katholischen Gelehrten um, so sind zwar von Funk, Bäumer, Duchesne, Ebner u. a. für viele hier einschlagende Fragen wertvolle Beiträge geliefert worden, aber dass sie uns die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der römischen Messe bereits völlig klargemacht hätten, wird niemand behaupten können.

Speziell für die Frage, die in den folgenden Blättern erörtert werden soll, für die Frage nach der Entstehung des Messkanons, finde ich nirgends einen Vorgänger, dem ich mich anschliessen, mit dem ich mich auseinandersetzen könnte. Nur Watterich hat einmal gelegentlich, so viel ich sehe, das Pro-

blem berührt und, wie ich nachträglich zu meiner Freude sah, dieselbe Auffassung wie ich vertreten [1]), aber er ist uns eine eingehende Untersuchung und Begründung schuldig geblieben, und so hat auch seine gelegentliche Bemerkung keine Beachtung gefunden.

Jede Untersuchung einer Liturgie wird gut thun, an dem Teil einzusetzen, der mit der Präfation beginnt und etwa mit dem Niessungsakt abschliesst. Hier haben wir offenbar eines der ältesten Stücke der Liturgie vor uns, und zugleich eines der konservativsten. Eine Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der römischen Messe wird auch am besten vom sogen. Kanon ausgehen, also von jenem Stück, das man meist nach dem Trishagion beginnen lässt.

Dass dieser Gebetskomplex, wie er heute vorliegt und im wesentlichen auch schon von den ältesten Sakramentarien (abgesehen vom sogen. sacram. Leonianum, wo die Kanonsgebete gänzlich fehlen) geboten wird, so nicht verständlich, in seinem Aufbau nicht logisch ist, das beweisen am schlagendsten die Künste, die man anwendet, um in dies Gefüge Verstand hineinzubringen. Wer nüchtern und vorurteilslos dem Gefüge des Kanons gegenübertritt, der kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier unmöglich die ursprüngliche Ordnung vorliegt, dass mit dem Kanon etwas vorgegangen sein muss. Sind Gebete eingefügt? sind andre entfernt worden? Oder was ist sonst geschehen? Auf diese Frage glaube ich nun die Antwort gefunden zu haben. Und sie lautet: Der Aufbau des römischen Kanons ist ursprünglich der gleiche gewesen, wie der Aufbau der sogen. Anaphora in den östlichen Liturgien, speziell in der altsyrischen Liturgie, also des Teiles, der dem römischen Kanon im wesentlichen entspricht. Die heutige Konstruktion des römischen Messkanons ist durch eine Zerbrechung des ursprünglichen Gefüges in zwei Teile erfolgt, die dann so umgestellt wurden, dass der erste Teil der letzte, der letzte der erste wurde. Ist das richtig, so ist damit zugleich bewiesen, dass der ursprüngliche römische Kanon keine genuin römische Schöpfung ist, dass vielmehr

1) Der Konsekrationsmoment im heil. Abendmahl (1896) S. 149.

die Frage nach seiner Entstehung zusammenfällt mit der Frage nach der Entstehung dieses Stückes in der altkirchlichen Liturgie überhaupt. Rom und Syrien werden in diesem Punkt als zusammengehörig erwiesen, eine Thatsache, die die Wahrscheinlichkeit ohne weiteres für sich hat.

Wie aber ist dieser Beweis zu erbringen? Einfach durch Vergleichung der Messgebete im Kanon mit den Gebeten in den östlichen Liturgien. Ich werde zunächst zu zeigen versuchen, indem ich eine Gebetsrubrik des Kanons nach der andern vornehme, dass sich thatsächlich dafür die Parallelen in den östlichen Liturgien nachweisen lassen, und darauf wird sich zeigen, dass auch die Anordnung, die Reihenfolge der Gebete ursprünglich hier wie dort die gleiche gewesen sein muss, bis im römischen Kanon ein Bruch erfolgte, dessen Thatsächlichkeit durch eine Reihe überzeugender Momente sich erweisen lässt. Auf die Frage, wann und warum der Bruch erfolgt ist, mag in den letzten Teilen wenigstens in Form einer Hypothese eine Antwort geboten werden[1]).

I.

Gehen wir also zunächst daran, die Parallelen zu den römischen Kanonsgebeten in den östlichen Liturgien aufzuweisen. Hält man in den letzteren Umschau, so ergiebt sich die gewiss nicht unwichtige Thatsache, dass es vor allem Liturgien von syrischem Typus sind, die die schlagendsten Parallelen darbieten, und zwar ist hier wiederum die von den syrischen Melchiten und Jakobiten gemeinsam gebrauchte syrische „Liturgia S. Jacobi Apostoli fratris Domini", die sich in lateinischer Uebersetzung bei Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio (editio secunda, Francofurti ad M. 1847) II, p. 29 ff. und bei Swainson, The Greek Liturgies (1884), p. 335 ff. findet[2]). Renaudot versichert, dass diese Liturgie, weil von jenen beiden Kirchengemeinschaften gebraucht, vor dem Schisma, also vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein müsse[3]). Swainson ist der Meinung, dass wenigstens die Partien, die die syrische Jakobusliturgie mit der griechischen gemeinsam

1) Ich bemerke, dass für meine Untersuchung die Kanonsgebete nur bis zur Rubrik XXVIII in Betracht kommen.

2) Englisch bei Brightman, Liturgies I, p. 69 ff.

3) a. a. O. p. 73; vgl. p. I f.

hat, noch vor das Schisma gehören [1]). Natürlich ist die jetzt vorliegende Fassung der Gebete in der syrischen Liturgie nicht die ursprüngliche, sondern das Ergebnis einer längeren Entwicklung; dass aber der Grundstock dieser Liturgie sehr alt ist und weit vor das Schisma gehört, dürfte ohne Zweifel sein. Darauf kommt es aber hier allein an. Ich ziehe also die syrische Jakobusliturgie zur Vergleichung heran und zwar in der lateinischen Uebersetzung, die uns Renaudot bietet. Ausserdem werden wir auch Parallelen in der ägyptischen Liturgie entdecken, doch sind sie verhältnismässig spärlich. Der Text des Kanons, den ich benutze, ist der, den das sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson p. 234 f.) bietet; die Zusätze, die das Gregorianum bringt, stelle ich in eckigen Klammern daneben, die hier fehlenden Worte in runde Klammern. Die wörtlichen Uebereinstimmungen zwischen beiden in Parallele gestellten Texten sind durch Unterstreichung, die Anklänge durch eine Schlangenlinie bezeichnet. Die in der heutigen Messe übliche Einteilung in Rubriken und deren Numerierung behalte ich bei, damit man sich leichter zurechtfinden kann. Wenn der Leser einen Ueberblick über die Kanonsgebete zu haben wünscht, so verweise ich ihn auf den unten S. 30 ff. gebotenen Text. Doch nun zur Sache!

1. Die Kanonsgebete Rubrik XIX bis XXIII.

Canon missae.	Liturgia Jacobi.
XIX . . . . . . Inprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum, una cum famulo tuo papa nostro illo et antistite nostro illo (episcopo) [et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus] [2]).	Quapropter offerimus tibi, Domine, sacrificium hoc tremendum et incruentum pro locis tuis sanctis, quae per manifestationem Christi filii tui illustrasti; praecipue vero pro Sion sancta, matre omnium ecclesiarum, et pro ecclesia tua sancta toto orbe diffusa . . . . Memento, Domine, sanctorum episcoporum nostrorum, qui

1) a. a. O. p. XXIX u. 334.

2) Wie schwankend von den Worten una cum famulo tuo an die Lesarten der älteren Handschriften sind, siehe bei Ebner, Missale Rom. S. 397 ff.

nobis recte verbum veritatis dispensant, praecipue vero patris patrum et patriarchae nostri domini N. et domini N. episcopi nostri cum reliquis omnibus episcopis orthodoxis (Renaudot II, 33 f.; Swainson p. 339).

Hierzu sind einige Bemerkungen nötig. Dass beide Gebetsstücke Parallelen sind, ist so handgreiflich, dass darüber kein Wort zu verlieren ist. Wohl aber verlohnt es, darauf aufmerksam zu machen, dass man, im Blick auf den Text der Jakobusliturgie (auch die griechische Jakobusliturgie lautet an dieser Stelle fast ganz genau so, vgl. Brightman, liturgies I, 54, 24 ff., Swainson 280, 281), sich der Ueberzeugung kaum entziehen kann, dass die steife Konstruktion: inprimis quae tibi offerimus pro ecclesia tua nicht ursprünglich ist[1]). Jedenfalls stand ursprünglich 1) statt der Relativkonstruktion ein Hauptsatz und 2) ging dem inprimis noch irgend ein anderes Objekt vorher, wofür gebetet wurde. Denn wo uns sonst in Liturgien an dieser Stelle das inprimis (ἐν πρώτοις oder praecipue = προηγουμένως) begegnet, steht es immer zur Einführung eines zweiten oder dritten Gliedes oder Objektes, wofür die Darbringung gilt[2]). Ferner verdient es Beachtung, dass eine ältere Lesart des Kanongebetes jedenfalls dem syrischen Texte noch näher gekommen ist, als die im Sacramentarium Gelasianum. Nach Optatus v. Mileve (adv. Parmen. II, 12) ist nämlich geopfert worden pro ecclesia, quae una est et toto terrarum orbe diffusa[3]).

1) Die Konstruktion, inprimis mit dem vorhergehenden accepta habeas et benedicas zu verbinden, dass Gott also besonders die Gaben segnen möge, die für die katholische Kirche hier dargebracht werden, ist sinnlos, da doch nicht verschiedene Gaben dargebracht werden. Inprimis kann also nur zu: pro ecclesia bezogen werden; so auch die katholischen Messerklärungen.

2) So z. B. bei Renaudot II, 166; 172; 179; 218; 248; 264; 289; 313; 336; 361; 427; anders nur S. 278 = 413, wo jedenfalls auch ein oder mehrere Glieder ausgefallen sind.

3) Die Formel toto orbe terrarum diffusa scheint auch Augustin als gottesdienstlich gekannt zu haben; vgl. Gerbert, Monum. vet. liturg. Ale-

Verfolgt man das Gebet, dessen Anfang wir eben angeführt haben, in der Jakobusliturgie weiter, so folgt nach der Fürbitte für die Presbyter und Diakonen eine Bitte für den celebrierenden Priester selbst. So oder ähnlich ist es bei fast allen syrischen Liturgien, — ich nenne nur die griechische Jakobusliturgie[1]).

Höchst wahrscheinlich hat ursprünglich thatsächlich an dieser Stelle, unmittelbar am Anfang von Rubr. XX, auch im römischen Kanon ein Gebet des celebrierenden Priesters für seine Sünden gestanden. Bona teilt aus alten Messbüchern gerade in diesem Zusammenhang eine Reihe solcher Gebete mit[2]). Ebner[3]) stellt fest, dass die üblichste Form dieses Gebetes lautete: „Mihi quoque indignissimo famulo tuo propitius esse digneris et ab omnibus me peccatorum offensionibus emundare“, und dass es sich in dieser Form fast nur in italienischen Handschriften seit dem 11. Jahrhundert findet, während es in älteren Handschriften öfters nachgetragen sei. Er zieht daraus den Schluss, dass die Einfügung erst dem Mittelalter angehöre. Nun erweist sich dieses Gebet aber als eine freie Uebersetzung eines analogen Gebetsstückes aus der ägyptischen Markusliturgie. Das betreffende Stück lautet dort: Μνήσθητι κύριε καὶ ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου καὶ τὰς ἁμαρτίας μου ἐξάλειψον ὡς φιλάνθρωπος θεός[4]). In der Markusliturgie geht dieser Bitte eine ganze Reihe von Fürbitten, viel reicher als in den syrischen Liturgien, vorher. Keine dieser Bitten greift die römische Liturgie auf, wohl

---

man. II, 310b. — Die Formel des Optatus legt den Gedanken nahe, dass die übliche Konstruktion, una mit cum zu verbinden, dem ursprünglichen Sinne nicht gerecht wird. Wahrscheinlich stand der Zusatz toto orbe terrarum una vor dem Relativsatz: quam pacificare. Heute ist natürlich nur una mit cum zu verbinden.

Zu dem custodire im Kanon vgl. das διαφυλάξῃς in Constit. Apost. VIII, 12, 18 u. 13, 1. In dem griechischen Kanonstext ist das Objekt zu den Verben nicht die ecclesia, sondern πάντα τὰ πέρατα τῆς γῆς. (Swainson p. 196.)

1) Brightman I, 55, 5 u. die Const. Apost. VIII 12, 18, ebenda p. 21, 20.

2) Rer. liturg. libri duo, II, c. XI, Nr. V; Colon. 1674 p. 620.

3) Missale Romanum S. 401.

4) Brightman I, 130, 23. Noch näher kommt dieser griechischen Form ein lateinisches Gebet, das Ebner (a. a. O. S. 17 u. S. 402) aus einer Bologneser Handschrift mitteilt: „et me servum tuum indignum reminiscere digneris“.

aber die Bitte des Priesters um Sündenvergebung, die sich, wie gesagt, in den syrischen Liturgien sofort an die Fürbitte für den Klerus anschliesst. Daraus darf man wohl schliessen, dass die römische Liturgie von Alters schon an dieser Stelle mit den Syrern diese Priesterbitte hatte; und wenn sie erst seit dem 11. Jahrhundert auftaucht und wirklich nicht eher sich findet, auch in älteren Handschriften nachgetragen wird, so spricht das dafür, dass eine Tradition lebendig war, die diese Bitte an dieser Stelle kannte und sie nicht missen wollte, das bestätigt auch der griechische Kanonstext, wo sich die Formel findet: *καὶ τῆς ἐμῆς ἐλεεινότητός τε καὶ ἀναξιότητος*[1]).

Ferner ist sicher ursprünglich nach der Bitte für den Papst, bz. den Bischof auch für den König oder Kaiser gebetet worden. Das beweisen einmal zahlreiche Handschriften[2]). Sodann aber haben wir auch etliche ausdrückliche Bezeugungen. So schreibt Papst Cölestin 432 an Theodosius iun.: „Ecce nunc domus domini orationibus vacant, et vestrum per omnes ecclesias Deo nostro oblatis sacrificiis commendatur imperium“[3]). Bonifacius I. schreibt 420 an Kaiser Honorius: „Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas pro vestri felicitate dependit imperii“ . . .[4]). In der Schrift de sacramentis IV, 4 heisst es: oratione petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Weitere abendländische Beweisstellen führt Stephanus Durantus in seinen De ritibus ecclesiae catholicae libri tres (Romae 1591) lib. II cap. 33, 17 (p. 425 ff.) an. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass dieses Gebet von Alters her allgemein im Gebrauch war; erst Pius V. hat es 1570 endgültig entfernt. Es entspricht diese Fürbitte für den Fürsten an dieser Stelle wieder vollkommen der syrischen Tradition, wie ein Blick in die griechische Jakobusliturgie[5]) und in die Liturgie des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen[6]) zeigt. Etwas anders geordnet ist diese Fürbitte in der syrischen Jakobusliturgie[7]).

---

1) Swainson p. 196.
2) Vgl. Ebner, Missale Romanum S. 14. 77. 81. 89. 98. 118. 147. 149. 160. 161. 189. 194. 196. 199. 218. 225. 245. 256. 281; vgl. S. 398.
3) Pontific. Roman. epistolae genuinae ed. Schoenemann p. 877.
4) Brightman I, p. 730.
5) Brightman I, 55 u. Swainson 284—285.
6) Brightman I, p. 21.
7) Renaudot II, 35; vgl. jedoch Brightman I, 502, 31 ff.

Fahren wir jetzt in unserer Vergleichung fort!

Die nun im römischen Kanon folgenden Rubriken XX (commemoratio pro vivis) und XXI erweisen sich als Bruchstücke ausführlicher Intercessionsgebete. Denn in den syrischen Liturgien folgen auf die reuige Bitte des Priesters Bitten für allerlei Gemeindeglieder, für Fruchtbarkeit des Landes u. s. w., bis schliesslich wieder die Parallele zum römischen Kanon erscheint, wie die folgende Nebeneinanderstellung zeigt.

Canon missae.	Liturgia Jacobi.
XX. Memento domine famulorum famularumque tuarum [N. et N.] et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, [pro quibus tibi offerimus, vel] qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae, tibi[que] reddunt vota sua aeterno deo vero et vivo.	. . . . . Rursus meminisse dignare eorum qui nobiscum in oratione consistunt . . . . Memento, domine et illorum, qui intulerunt oblationes ad altare tuum sanctum, et eorum, pro quibus singuli obtulerunt, et eorum qui offerre voluerunt, sed non potuerunt: eorum quos unusquisque habet in mente et eorum, qui nunc nominantur. (Darauf folgen die Diptychen der Lebenden). (Renaudot II, p. 35; Swainson p. 340.)

Die Verwandtschaft beider Stücke springt auch hier in die Augen. Hier wie dort die Namensverlesung; hier wie dort ein Gebet für die Darbringenden und für die, für welche die Gaben geopfert werden; nur dass freilich im römischen Kanon unter dem Opfer die Elemente des Sakraments gemeint sind. Daher hat sich auch das obtulerunt der alten Syrer in ein offerimus gewandelt; und während ursprünglich die, qui intulerunt oblationes, Laien waren, sinds im Kanon die Priester, qui offerunt hoc sacrificium laudis. Der Satz: pro quibus tibi offerimus fehlt in alten Kanonstexten gänzlich. So im Stowe-Missal (ed. Warren p. 134) und in den ältesten Sakramentar-Handschriften und Messerklärungen, auch im griechischen Kanonstext (Swainson p. 196). Der syrische Paralleltext aber beweist, dass es verkehrt ist, daraus zu schliessen,

dass jener Satz eine spätere Einschiebung sei, wie Thalhofer[1]), Ebner[2]), Plaine[3]) meinen. Vielmehr hat es eine Ueberlieferungsreihe gegeben, die die ursprüngliche, im Syrer erhaltene Form nicht einfach gestrichen, sondern umgebogen hat in die vorliegende Form. Ferner ist, wie wir aus dem Micrologus des Bernold von Constanz c. 13[4]) erfahren, die Form offerimus, die das Gregorianum bietet, durchaus nicht die allgemein gebräuchliche und die älteste gewesen. Vielmehr lesen die besten Texte offerunt; also auch dies ist eine nicht unwichtige Bestätigung der Verwandtschaft des Kanons mit unsrem Syrer. — Dass früher nach den Worten: Memento Domine famulorum famularumque tuarum die Diptychen der Lebenden verlesen wurden, erfahren wir aus manchen Zeugnissen. Ich verweise nur auf die nicht selten eingeschobenen Bemerkungen: Hic nomina vivorum memorentur, si volueris, sed non dominica die[5]) oder: Hic recitantur nomina vivorum[6]). Diese Stellung der Diptychen der Lebenden, die uns noch einmal beschäftigen wird, ist höchst bedeutungsvoll für die Verwandtschaft der römischen mit der altsyrischen Liturgie. Sie findet sich, soviel ich sehe, ausserdem nur noch in der griechischen Jakobusliturgie[7]).

Aber die Verwandtschaft erstreckt sich noch weiter, wie die folgende Vergleichung der Rubrik XXI: Infra actionem mit dem entsprechenden nun sich anschliessenden Stück aus der syrischen Jakobusliturgie zeigt.

Canon missae.	Liturgia Jacobi.
(XXI) Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semperque virginis Mariae, genetricis dei et do-	Memoria sanctorum. Iterum atque iterum commemoramus vere beatam, laudatamque ab omnibus generationibus terrae

1) Handbuch der kath. Liturgik II, 204.

2) Missale Romanum S. 404.

3) Studien aus dem Benediktiner- u. Cisterzienser-Orden 1894, S. 282.

4) MSL 151, 985.

5) Gerbert, Monum. vet. lit. Alem. II, 165a; Mabillon, Mus. ital. II, 560; Micrologus, c. 23 MSL 151, 993.

6) Stowe-Missal (Warren 234); Ebner, Missale Romanum S. 27; 157; 163; 204; vgl. auch S. 81; 94; 174 u. S. 402; Martène, de antiquis eccl. ritibus libri tres (Antw. 1763) I, p. 215b.

7) Brightman, I, 56, 29; Swainson p. 288 u. 289.

mini nostri Jesu Christi; sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani et Eleutherii et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per Christum dominum nostrum.

sanctam, benedictam semper virginem genetricem Dei Mariam, simulque memoriam agimus prophetarum, apostolorum, evangelistarum, praedicatorum, martyrum et confessorum; et B. Joannis Baptistae praecursoris, gloriosi S. Stephani primi martyris ac primi diaconi, et unumquemque eorum commemorantes, dominum deprecemur . . . . et omnium sanctorum. (Renaudot II, p. 35.)

Ist schon diese Nebeneinanderstellung genügend, um die prinzipielle Uebereinstimmung der beiden Stücke erkennen zu lassen, so wird die Verwandtschaft der römischen Liturgie mit der syrischen noch augenfälliger, wenn man die griechische Jakobusliturgie zur Hand nimmt. Der entsprechende Passus lautet dort:

Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου Ἀνδρέου Ἰακώβου Ἰωάννου Φιλίππου Βαρθολομαίου Θωμᾶ Θαδδαίου Ματθαίου Ἰακώβου Σίμωνος Ἰούδα Ματθίου· Μάρκου Λουκᾶ τῶν εὐαγγελιστῶν· τῶν ἁγίων προφητῶν πατριαρχῶν δικαίων· τοῦ ἁγίου Στεφάνου τοῦ πρωτοδιακόνου καὶ πρωτομάρτυρος. πάντων τῶν ἀπ'αἰῶνος ἁγίων σου· οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἐσμὲν ἄξιοι μνημονεύειν τῆς ἐκείνων μακαριότητος ἀλλ' ἵνα καὶ αὐτοὶ παρεστῶτες τῷ φοβερῷ καὶ φρικτῷ σου βήματι ἀντιμνημονεύσωσι τῆς ἡμῶν ἐλεεινότητος καὶ εὕρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐνώπιόν σου κύριε εἰς εὔκαιρον βοήθειαν[1]).

Wir wenden uns zu No. XXII. Dies Gebetsstück lautet:

1) Brightman, I, 56 f.; vgl. 501, 30 ff.; Swainson p. 290—293.

„Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, domine, ut placatus accipias; diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per Christum dominum nostrum." Ohne Zweifel ists ein Darbringungsgebet, das wir vor uns haben. Aber es ist kein Darbringungsgebet gewöhnlicher Art. Es hat einen ganz bestimmten Charakter. Sehen wir uns wieder in den syrischen Liturgien um, ob sich bei ihnen an dieser Stelle, also bei den Commemorationen, ein ähnliches Gebet findet, so entdecken wir zunächst, dass die griechische Jakobusliturgie am Schluss der Commemoratio pro mortuis einen Passus zeigt, der wenigstens mit der zweiten Hälfte des Kanonsgebetes No. XXII grosse Aehnlichkeit hat. Er lautet: Ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα ἐν εἰρήνῃ κατεύθυνον κύριε, κύριε, ἐπισυνάγων ἡμᾶς ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν ἐλεκτῶν σου ὅτε θέλεις καὶ ὡς θέλεις, μόνον χωρὶς αἰσχύνης καὶ παραπτωμάτων διὰ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [1]). Die Unterstreichungen haben schon auf die unverkennbaren Anklänge an den Kanonstext hingewiesen. Dass ein Zusammenhang besteht, ist unleugbar. Wie in der griechischen Liturgie, so ist auch im römischen Kanon dieses Gebet der Rest eines Darbringungsgebetes für die Toten. Hat doch die griechische Uebersetzung des Kanons noch vor der Rubrik XXII die gewichtige Einschaltung: Ἐνταῦθα ἀναφέρει τοὺς κοιμηθέντας [2])! Es hat also eine Zeit gegeben, in der an dieser Stelle, ganz wie in den syrischen Liturgien die Diptychen der Toten verlesen wurden. Diesen Charakter des nun folgenden Gebetes verrät aufs deutlichste eben der Schlussteil mit seiner Erinnerung an des Lebens Ausgang und an das ewige Schicksal, namentlich in der Erwähnung der electi tui. Dieses Gebetsstück hat offenbar inhaltliche Verwandtschaft mit Rubrik XXIX; namentlich kehrt der Gedanke aus unserer Rubrik: in electorum tuorum iubeas grege numerari dort wieder in der Wendung: partem aliquam societatis donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus. Aber auch Rubrik XXIX

1) Brightman I, 57, 21.
2) Swainson p. 197.

ist der Ausgang einer commemoratio pro defunctis. Wir haben also eine Doublette zu konstatieren. Wie sich das erklärt, werden wir später sehen.

Aber wir haben den Anfang des Gebetes, der offenbar sehr schlecht zu dem zweiten Satze passt — fehlt doch jede innere Verbindung, — ganz aus dem Auge verloren! In der That kann von ihm erst im Zusammenhang mit der nächsten Rubrik XXIII geredet werden, der wir uns jetzt zuwenden. Vorher aber stellen wir als Resultat unsrer bisherigen Untersuchung fest: Die Gebete No. XIXb—XXII im Kanon sind die z. T. arg verwitterten Reste eines in sich geschlossenen Gebetsgefüges, das sich in der syrischen Liturgie, vor allem der syrischen Jakobusliturgie, wiederfindet, nämlich des grossen Intercessionsgebetes.

2. Die Gebete Rubrik XXIII bis XXVII.

Eine crux interpretum ist das Gebet No. XXIII: „Quam oblationem tu, deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini (Dei) nostri Jesu Christi". Dieses Gebet ist in der That so lange unverständlich, als man sich darüber nicht klar ist, welche Stelle es ursprünglich im ganzen Kanonsgefüge eingenommen hat, und als man nicht die ältere Form dieses Gebetes ins Auge fasst. Diese Form besitzen wir. In der (pseudo)ambrosianischen Schrift de sacramentis l. IV, c. 5 hat unser Gebet folgende Fassung: Fac nobis hanc oblationem ascriptam, rationabilem acceptabilemque: quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi. Dass diese Fassung älter ist als die des Kanons im Sacramentarium Gelasianum und im Stowe-Missal (ed. Warren p. 236) liegt auf der Hand. Einmal spricht dafür, dass sich hier nur drei, nicht fünf Prädikate für das Opfer finden: Die Häufung derselben soll den Wert der Oblation noch eindrucksvoller machen. Ferner ist der späteren Zeit der Ausdruck, dass die Elemente figura = Gestalt (vgl. Tertullian adv. Marc. III, 19 und IV, 40, wo vielleicht der Ausdruck bereits der Liturgie entnommen ist) seien, zu schwach gewesen, und so stellte sich die deutlichere Fassung ein, für die sich Vorbilder in anderen Gebeten fanden. Ganz verständlich wird dieses Gebet aber erst, wenn

man sich klar macht, welche Stellung ihm eigentlich im Kanon zukommt. Um dies zu finden, gilt es, nicht rückwärts auf die bereits behandelten Gebete zu blicken, sondern im Auge zu behalten, dass sich unmittelbar daran das qui pridie anschliesst. Blicken wir uns wieder in andren Liturgien um, so finden wir, dass diesem Abschnitt (qui pridie) ausnahmslos überall eine Ueberleitung vom Trishagion zu den Einsetzungsworten vorausgeht, man könnte auch sagen, eine Einleitung zu den Einsetzungsworten. Nichts anderes kann dieses Gebetsstück No. XXIII sein als eben dies [1]). Das bestätigt sich auch dadurch, dass sich in Liturgien von ägyptischem Typus ebenfalls unmittelbar vor den Einsetzungsworten und nach dem Trishagion ein Passus findet, der des darzubringenden Opfers gedenkt. So heisst es in den Serapions-Gebeten an dieser Stelle: κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως· σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον· σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ κυρίος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ᾗ νυκτί etc. [2]). Und die Markus-Liturgie bietet diese Worte fast wörtlich, wenn es heisst: πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος· ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῇ νυκτὶ ᾗ etc. [3]). Nachdem Gott im Sanktus gepriesen ist, wird nun die Aufmerksamkeit auf die vorliegenden Opfergaben gelenkt und Gott um Heiligung der Gaben gebeten, damit sie ihm angenehm sind. Ganz offenbar haben diese Gebete den Charakter von Epiklesen [4]). Wer aber kann sich des gleichen

---

1) Auch in de sacramentis l. IV, c. 5 wird dieses Stück ganz zum Folgenden gezogen.

2) Texte u. Untersuchungen N. F. II Heft 3b, p. 5.

3) Brightman, I, 132, 13 ff. Vgl. dazu auch die Liturgie der koptischen Jakobiten p. 176, 7 ff. u. die ägyptische Messliturgie, die Baumstark in: Oriens christianus I (1901) veröffentlicht hat. Hier heisst es: „Perfice tibi (hoc) sacrificium benedictione, quae est de te, descendente (scilicet) super illud Spiritu tuo sancto et benedicendo benedic et mundando munda has hostias tibi honorabiles positas coram te, hunc panem et hunc calicem. Amen." (p. 15).

4) Sie sind es thatsächlich nicht, denn die eigentliche Epiklese folgt im grossen Präfationsgebet Serapions später (Texte und Untersuchungen

Eindrucks erwehren, wenn er das Stück XXIII des Kanons liest? Man hat in der That dieses Gebet als Epiklese, als Konsekrationsgebet empfunden[1]), und deshalb stehen heute hier die Kreuzeszeichen, die sich an dieser Stelle an sich höchst befremdlich ausnehmen.

Dass nun in der That das Kanonsgebet XXIII in diesen ägyptischen Gebetsstücken seine Parallelen hat, ist an sich klar, denn der Gebetsgedanke ist in beiden Gruppen der gleiche; aber auch formelle Anklänge verraten die Verwandtschaft. Selbst wenn man in dem Satze des Ambrosius: quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi, nach dem, was ich Zeitschrift für Kirchengeschichte XX, 310 ausgeführt habe, keine einfache Uebersetzung des Satzes bei Serapion (τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς) sehen kann, so fragt sich's doch, ob nicht ein Zusammenhang besteht. Vergleicht man ferner den eigentümlichen Ausdruck: τῆς σῆς μεταλήψεως bei Serapion mit dem acceptabilis im Kanonsgebet, so kommt einem ebenfalls der Gedanke, ob hier nicht, natürlich mannigfach vermittelte Zusammenhänge vorliegen. Drittens citiert Serapion mit dem: ζῶσα θυσία Römer 12,1; aber darauf weist auch der Ausdruck rationabilis des Kanongebetes. Endlich aber bietet eine sehr alte und mehrfach bezeugte Lesart im Kanon eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Gebet aus der Markusliturgie. Hier heisst es: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός; die entsprechende Stelle des Kanons lautet aber dilectissimi filii tui, Domini (autem?) Dei nostri Jesu Christi. Nun ist die Bezeichnung Christi als deus noster im Abendland äusserst selten[2]). Ist es nicht von grossem Gewicht, dass sie an derselben Stelle erscheint, wo sie auch in der alexandrinischen Liturgie auftritt? Ich glaube nach allem mit Bestimmtheit sagen zu können, dass das Gebet XXIII im Kanon ursprünglich das Einleitungsgebet zu den Ein-

---

a. a. O., S. 5; Ztschr. f. K. Gesch. XX, S. 312) u. ebenso in der Markus-Liturgie (Brightman p. 133 f.).

1) Vgl. die Angaben bei Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, 217.

2) Wenn im Sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson p. 235) sofort weiter unten die Formel wiederkehrt, so ist das einfach eine mechanische Einwirkung dieser unsrer Stelle, wie sich daraus zeigt, dass sie sonst (vgl. Wilson p. 239) fehlt.

setzungsworten gewesen ist. Allerdings wird es ursprünglich etwas andere Form gehabt haben. Der Gedanke, dass die Feiernden Gott ihr Opfer darbringen, wird nicht gefehlt haben, wie er sich auch in den ägyptischen Vorlagen findet. Und wir sind in der glücklichen Lage, aus dem Kanon selbst diesen fehlenden Kopf ergänzen zu können. Es ist dies der erste, von uns oben noch bei Seite gelassene Satz der Rubrik XXII: Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, domine, placatus accipias. Dass dies wirklich ursprünglich der Anfangssatz von Rubrik XXIII, also die unmittelbare Anknüpfung an das Sanctus gewesen ist, das beweist sich durch einen alten ordo missae, den Martène, de antiquis ecclesiae ritibus libri tres, lib. I, cap. IV, art. XII (p. 194 b) mitteilt. Hier folgt auf das Sanktus u. a. auch das Gebet, quando panem et vinum super aram ponit: „Hanc oblationem quaesumus omnipotens Deus, placatus accipe et omnium offerentium et eorum pro quibus offertur peccata indulge. Per. Darauf erst folgt der Kanon. Ferner beweist dies auch auf das schlagendste die griechische Uebersetzung des Kanons. Hier lautet der ganze Passus (Rubrik XXII und XXIII) folgendermassen: „Ταύτην τοίνυν τὴν προσφορὰν τῆς δουλείας ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, ἣν σοὶ προσφέρομεν, δεόμοθα, κύριε, ἀσμένως πρόσδεξαι· τὰς ἡμέρας ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ διοίκησον· ἀπὸ τῆς μελλούσης αἰωνίου κατακρίσεως λύτρωσαι, καὶ εἰς τὴν τῶν ἐκλεκτῶν σου κέλευσον ἀγέλην συναριθμηθῆναι· διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἵνα ἐν πᾶσι τῇ σκέπῃ σου [1]), δεόμεθα, εὐλογημένην, ἀπερίγραπτον, ἐράσμιον, εὐαπολόγητον, προσδεκταίαν τε ποιῆσαι καταξιώσῃς, ἵνα ἡμῖν σῶμα καὶ αἷμα γένηται τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ, κυρίου δὲ [2]) ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Swainson, p. 197). Aus diesem Text geht aufs klarste hervor, dass die Worte: τὰς ἡμέρας etc. eine Einschaltung sind, was uns ausserdem die Tradition meldet; sie schreibt diese Worte Gregor d. Gr. zu [3]), ob mit Recht, bleibe dahin gestellt, aber darin hat sie recht, dass sie eine spätere Einfügung sind. Schliesst sich doch durch das erste ἵνα etc. die Rubrik XXIII aufs Beste an den ersten Satz: Ταύτην τοίνυν τὴν προσφοράν etc. an. Später hat man das Hanc ob-

1) Dieser Zusatz ist offenbar ein Irrtum.
2) Beachte, dass der Text in de sacramentis hier ein autem bietet.
3) Vgl. Rietschel, Liturgik I, S. 381.

lationem mit dem Quam oblationem wieder aufgenommen und damit die ursprüngliche Verbindung (durch ἵνα) ersetzt. Der so von seiner ursprünglichen Stelle gerissene Satz: Hanc igitur[1]) oblationem etc. wurde nun durch den Zwischensatz zu einem Darbringungsgebet für die Toten gestempelt. Damit war für dieses Gebet eine Formel gefunden, die der Formel, die der commemoratio pro vivis vorausging, Rubrik XIXa, fast ganz analog war[2]). Noch sei darauf aufmerksam gemacht, dass das Hanc oblationem seine deutliche Parallele in dem ταύτην τὴν θυσίαν im Serapionsgebet und in der Markusliturgie hat, die soeben angeführt worden sind.

Dass wir es in dem Gebet, das sich aus XXIIa und XXIII zusammensetzt, mit dem Einleitungsgebet zur Recitation der Einsetzungsworte zu thun haben, wird übrigens auch noch durch Isidor Hispalensis bestätigt, der de eccl. officiis l. I, c. 15 auf das Hosanna in excelsis, also auf das Sanktus, als nächstes Gebet die „confirmatio sacramenti“ folgen lässt, „ut oblatio, quae deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur“[3]) — eine Stelle, die mit dem Kanon ebenso verwandt ist, wie mit der Markusliturgie[4]).

Ich kann also behaupten, dass sich ursprünglich an das

---

1) Dies igitur ist späterer Zusatz. Es knüpft an die Verlesung der Diptychen der Toten an.

2) Das Gebet Hanc igitur hat fortdauernd eine grosse Veränderlichkeit bewahrt. Man hat es mit den verschiedenartigsten Zusätzen versehen, um es zu einem Gebet für die verschiedenartigsten Zwecke umzugestalten. Das ist ganz begreiflich. War die Verlesung der Diptychen der Toten an dieser Stelle weggefallen, so verlor das Gebet seinen eigentlichen Charakter und seine Berechtigung. Man rettete es, indem man es in der angegebenen Weise benutzte. Aber für nichts wurde es auch später noch so häufig verwendet als für die Verstorbenen, eine deutliche Nachwirkung seiner ursprünglichen Bestimmung. Das Nähere darüber bei Ebner, Missale Romanum S. 412.

3) MSL 83, 752.

4) Im Sacramentarium Gregorianum haben wir mehrere Messen, in denen auf die Präfation und das Sanctus sofort das Gebet: Hanc igitur oblationem folgt (Muratori, Liturgia Romana vetus II, p. 72, 244 u. 245), allein ich wage nicht, daraus irgend einen Schluss zu Gunsten meiner Behauptung zu ziehen, da bei dem Charakter eines Sakramentars die Aneinanderreihung von Gebeten noch nicht ihre unmittelbare Aufeinanderfolge in der Messe bedeutet. Dagegen können eher die missae generales herangezogen werden, die die gleiche Erscheinung zeigen und die sich bei Martène a. a. O. I. p. 199 ff. finden.

Sanktus nicht das Gebet Te igitur (Rubrik XIX) angeschlossen hat, sondern das Gebet Hanc oblationem in seiner eben aufgewiesenen ursprünglichen Gestalt. Zwischen Gebet XXII und XXIII liegt also eine Naht. Hier ist ursprünglich nicht Zusammengehöriges zusammengeschweisst worden.

In dem nun folgenden Gebet XXIV, das die Einsetzungsworte enthält, tritt wieder die Verwandtschaft mit der syrischen Jakobusliturgie ganz auffallend zu Tage. Ich setze beide Texte wieder neben einander:

Canon missae.	Liturgia Jacobi.
Qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas elevatis oculis in coelum ad te Deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo, posteaquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens, benedixit, dedit discipulis suis, dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem paccatorum. Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.	. . in ea nocte qua tradendus erat pro vita et salute mundi, accepit panem in manus suas sanctas, immaculatas et incontaminatas, et levatis oculis in coelum, aspexit ad te Deus pater et gratias agens benedixit, sanctificavit, fregit et dedit discipulis suis sanctis et apostolis dicens: Accipite, manducate ex eo vos omnes. Hoc est corpus meum, quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem peccatorum et vitam aeternam. Similiter etiam et calicem postquam coenaverunt, miscens vino et aqua et gratias agens benedixit, sanctificavit et dedit iisdem discipulis et apostolis sanctis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus testamenti novi, qui pro vobis et pro multis fidelibus effunditur et datur in

remissionem peccatorum et vitam aeternam. Hoc facite in memoriam mei. (Renaudot II, p. 31; Swainson 337.)

Eine weitere Bemerkung ist dem nicht hinzuzufügen; nur darauf sei aufmerksam gemacht, dass das patrem omnipotentem seine Parallele in der Markusliturgie in den Worten θεὸν τῶν ὅλων (Brightman I, 132,21 u. 133,4) findet. Wichtiger ist, dass auch hier wieder die Schrift de sacramentis einige der Vorlage sich noch mehr nähernde Formeln hat. So steht hier nur: in sanctis manibus suis; so sind hier wie beim Syrer neben den disciupli die apostoli erwähnt; so heisst es hier (l. IV c. 5): Hoc est corpus meum, quod pro multis confringetur — beim Syrer: Hoc est corpus meum, quod pro vobis et pro multis frangitur; so heist es hier ganz mit dem Syrer übereinstimmend: Hic est sanguis meus (und nicht: Hic est enim calix sanguinis mei). Offenbar hat auch hier de sacramentis den älteren Text. Dasselbe gilt von der nächsten Rubrik XXV.

Die Rubrik XXV zeigt nicht dieselbe enge Verwandtschaft mit dem Syrer, wie die eben besprochene. Aber deutlich genug ist sie doch. Ich stelle sofort die Fassung in de sacramentis zum Vergleich mit in die Parallele. Der Strich giebt die allen drei Texten, die Schlangenlinie die je zwei Texten gemeinsame Lesart an.

Canon missae.	De sacramentis l. IV. c. 6.	Liturgia Jacobi.
Unde et memores (sumus), domine, nos tui servi, sed et plebs tua sancta, [eiusdem] Christi filii tui domini (Dei) nostri tam beatae passionis necnon (et) ab inferis resurrectionis, sed et in coelis (coelos) gloriosae	Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in coelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc pa-	Memoriam igitur agimus, domine, mortis et resurrectionis tuae e sepulchro post triduum et ascensionis tuae in coelum et sessionis tuae ad dexteram dei patris: rursumque adventus tui secundi, terribilis et gloriosi, quo judica-

ascensionis: offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.	nem sanctum et calicem vitae aeternae.	turus es orbem in justitia, cum unumquemque remuneraturus es secundum opera sua. Offerimus tibi hoc sacrificium terribile et incruentum. (Renaudot II, 32; Swainson p. 338.)

Auffallend ist hier der Ausdruck beata bez. gloriosissima passio. Eine Parallele dazu ist mir unbekannt. Ferner mag bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam gemacht sein, wie geflissentlich der römische Kanon den Ausdruck „unblutig“ vom Opfer vermeidet, auch dann, wenn die Vorlage es bietet (vgl. oben S. 4). Zu der Wendung de tuis donis ac datis vgl. man aus dem analogen Gebet in der Markusliturgie die Worte: σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν (Brightman I, 133,30).

Ferner kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Formeln: „hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae“ und die entsprechenden Formeln in de sacramentis entstanden sind aus einer gewissen Nachahmung einer in dieser Epiklese sich findenden Stelle in der syrischen Jakobus-Liturgie; sie lautet: „Ut adveniens efficiat panem istum corpus vivificum, corpus salutare, corpus coeleste, corpus animabus et corporibus salutem praestans, corpus domini dei et salvatoris nostri Jesu Christi, in remissionem peccatorum et vitam aeternam accipientibus illud“ (Renaudot II, 33). Und dem entsprechend lautets vom Kelch. Dass rythmisches Wohlgefallen und der Nachahmungstrieb bei der Gestaltung der liturgischen Gebete eine grosse Rolle gespielt haben, ist ausser Zweifel.

Viel Kopfzerbrechen haben den Liturgikern bisher die Gebetsstücke XXVI und XXVII gemacht, namentlich hat man mit Nr. XXVII nicht fertig werden können. Man hat neuerdings darin eine Epiklese sehen wollen; so Hoppe[1]) und Du-

1) Die Epiklesis der griech. u. orient. Liturgien 1864 S. 167 ff.; 264.

chesne[1]). Allein mit Recht haben das Watterich[2]), Rietschel[3]) und andere abgelehnt[4]). Man hat zur Erklärung dieses sonderbaren Gebetes wohl auf das Gebetsstück im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen c. 13,1 verwiesen, aber niemand hat bemerkt, dass der Schlüssel für dieses Gebet in der Markus-Liturgie steht. Dort lautet ein Gebetsstück nach den δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων folgendermassen:

Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρύφα καὶ παρρησίᾳ, βουλομένων καὶ οὐκ ἐχόντων καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς προσφορὰς προσενεγκάντων, ὡς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ[5]).

Auch die koptischen Jakobiten haben dieses Gebet, sogar noch etwas ausführlicher als die Markusliturgie. Ganz besonders zeigt der Text bei den Kopten (Brightman 170,37 ff.), dass es ein einfaches Darbringungsgebet ist, das mit den konsekrierten Elementen, mit Leib und Blut Christi, wie es der römische Kanon auffasst, nichts zu thun hat. Der Gedanke, der ausgesprochen wird und über den sich die Ausleger von einst und jetzt so sehr den Kopf zerbrochen haben, dass nämlich die Engel (in der koptischen Liturgie steht: „Durch den Dienst deiner heiligen Engel und Erzengel“) die Gaben auf den himmlischen Altar tragen sollen, hat gar nichts befremdliches, sobald man eben von den Abendmahlselementen absieht. Dass die Engel im Gottesdienst anwesend sind, ist eine allge-

---

1) Origines du culte chrétien² S. 173.

2) Konsekrationsmoment S. 144 Anm. 4.

3) Liturgik I, S. 384.

4) Vgl. Thalhofer, Handbuch d. kath. Liturgik I, 199 Anm.; S. 225 ff. u. II, 230 ff.

5) Brightman I, 129, 20 ff. Swainson p. 42. 43. In der koptischen Liturgie S. Cyrilli lautet diese Stelle in lateinischer Uebersetzung: Sacrificia oblationesque in gratiarum actionem, eorum qui offerunt laudem et gloriam nomini tuo sancto, suscipe ea super altare tuum sprituale, caeleste, cum odore thuris, ad majestatem tuam caelestem, per ministerium angelorum et archangelorum tuorum sanctorum, sicut ad te suscepisti munera iusti Abel et sacrificium patris nostri Abrahami, et minuta duo viduae. Ita quoque vota servorum tuorum accepta habe . . . (Swainson p. 43). — Ein zweites ganz ähnliches Offertoriumsgebet enthält die Markusliturgie vor der Präfation. Brightman I, 124, 20 ff.; Swainson p. 26.

meine Vorstellung der alten Christen, dass Gott einen Altar im Himmel hat, ebenso (vgl. Jes. 6,6; Apoc. 6, 9; 11, 1 u. ö.). Sind Gott die von den Frommen dargebrachten Gaben angenehm, so lässt er sie eben von den Engeln auf seinen himmlischen Altar tragen, dann hat er sie wirklich angenommen. Diese Stelle aus der Markusliturgie macht nun auch klar, dass im römischen Messkanon das Gebet eine Umstellung und Ueberarbeitung erfahren hat, wie man schon aus de sacramentis IV c. 5 hätte ersehen können. Denn hier lautet das Gebet: et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech[1]). Man sieht, dass diese Form sich wesentlich der in der Markus-Liturgie nähert, dass sie also sehr wahrscheinlich älter ist, als die Form im Gelasianum. Dafür spricht auch, dass der Zusatz: sanctum sacrificium, immaculatam hostiam, der auf Leo I. zurückgeführt wird, sowie jeder unmittelbare Hinweis auf die sacramentalen Elemente fehlt. Ohne Zweifel ist dieses Gebet viel einfacher und logischer aufgebaut, als das, was wir im Kanon heute lesen.

Dieses Gebet (XXVI u. XXVII) hat aber nicht nur eine Umstellung erfahren, sondern deutlich schaut auch aus diesem Gebet eine alte Epiklese heraus, deren Reste noch nachweisbar sind. Nur ist der Hauptgedanke der Epiklese, nämlich die Bitte um die Herabsendung des heiligen Geistes, getilgt. So ganz Unrecht hatten also die nicht, die in diesem Gebet eine Epiklese erkennen wollten. Sie haben aber den Beweis nicht aus den liturgischen Formeln erbracht, sondern glaubten mit allgemeinen Reflexionen etwas leisten zu können — ein Verfahren, dem man bei liturgischen Untersuchungen so gut wie ganz den Abschied geben muss. Welche Formeln sind es nun, die auf die alte Epiklese zurückgehen? Es sind folgende: 1. die Anfangsworte: Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris stammen ohne Zweifel aus einer Epiklese; denn in der Markusliturgie lesen wir in der Epiklese: Ἔφιδε (ἔπιδε)

---

1) Zur Zusammenstellung von Abel, Abraham u. Melchisedech vgl. auch die Präfation in der 4. Weihnachtsmesse des Sacramentar. Leonianum ed. Feltoe p. 161 = MSL 55, 148 B.

ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο (Swainson p. 56; Brightman I, 134,9). 2. Ein weiterer Rest der Epiklese, bez. ihres Ausgangs steckt in den Worten: ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur, per eundem dominum nostrum Jesum Christum. Amen. in der Rubrik XXVII. Denn schon in der ägyptischen Kirchenordnung schliesst die Epiklese mit einem Gebet, das ganz den gleichen Gedanken ausspricht[1]), und ebenso in allen östlichen Liturgien[2]). Hierbei sei bemerkt, dass der Schluss im Kanon: Per eundem dominum nostrum Jesum Christum. Amen jedenfalls uralt ist. In der ägyptischen Kirchenordnung schliesst das Gebet mit der Doxologie: „. . . . dass sie dich loben und preisen in deinem Sohn Jesus Christus, in dem dir [sei] Lob und Macht in der heiligen christlichen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen." Ebenso hat die syrische Jakobusliturgie den Gebetsabschluss bewahrt in der Form: per gratiam, misericordiam et amorem erga homines unigeniti filii tui, per quem et cum quo te decet gloria et honor. Amen." Von einem dritten Rest der Epiklese wird sofort unten (S. 24) noch die Rede sein. Soviel ist jetzt schon sicher: In das Gebet XXVI und XXVII ist eine alte Epiklese hineingearbeitet worden. —

Nunmehr sind wir in der Lage, die Rekonstruktion des ursprünglichen Aufbaus des Kanons vorzunehmen.

II.

Schon oben S. 17 fanden wir bei Besprechung der Rubrik XXIII, dass an dieser Stelle eine Naht sei, dass sich zwischen dem Sanktus und der Rubrik XXIII die in sich geschlossene, ganz dem Aufbau der syrischen Liturgie folgende Gruppe von Rubrik XIX bis XXII eingeschoben habe. Dass diese Behauptung richtig ist, beweist sich nicht allein aus allem bisher Dargelegten, sondern auch aus der Beobachtung, dass das erste Stück von Rubrik XIX (Te igitur), das wir bisher absichtlich ausser Betracht liessen, nichts anderes ist, als die Fortsetzung des Gebetes Rubrik XXVI und XXVII. Dies gilt es zu beweisen.

---

1) T. U. VI, 4, S. 54 f.
2) Renaudot II, 33; Brightman I, 54.

Das kurze Gebetsstück (XIXa), um das es sich handelt, lautet heute wie im Gelasianum folgendermassen: Te igitur clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata [1]). Dass nun dieses Gebet sich nicht mit einem igitur logisch und verständlich an das Sanktus anreihen lässt, das liegt auf der Hand. Auch katholische Gelehrte haben das deutlich empfunden. Probst sagt: „Auf das vorhergehende Trishagion passt igitur weniger, da in ihm weder von Christus, noch vom Opfer die Rede ist“ [2]). Das ist vorsichtig geredet. Er hätte einfach sagen können: Das igitur passt gar nicht. Er meint, es seien wohl Gebete, die zur Präfation gehörten und in denen vom Opfer die Rede war, ausgefallen. Darin hat Probst ganz Recht, dass das Gebet Te igitur nur an ein Gebet sich anschliessen kann, das vom Opfer handelt. Aber darin hat er Unrecht, dass er dies Gebet ausgefallen sein lässt. Nein, es steht im Kanon, es ist das Gebet Rubrik XXVI und XXVII, das in der That vom Opfer handelt [3]). Um sich zu überzeugen, wie vortrefflich sich das Gebetsstück XIXa an die Rubriken XXVI und XXVII anfügt, lese man die Texte, wie sie unten S. 32 nach einander gedruckt sind. Aber auch die sprachliche Form dieses Satzes XIXa weist offenbar auf dies grössere Gebetsstück zurück. Hier wie dort finden wir die Formel supplices rogamus: das zweite nimmt das erste wieder auf; hier wie dort kehrt die

---

1) Ganz ähnlich wie dieses Gebet beginnt eine Epiklese über dem Oel in einer missa chrismatis im Sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson p. 71), nämlich: „Te igitur deprecamur, domine sancte, pater omnipotens, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum.“

2) Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 349.

3) Wenn andere katholische Gelehrte, z. B. Thalhofer, eine Vermittlung zwischen dem igitur und dem vorhergehenden Sanktus herstellen wollen, so beweisen ihre Versuche gerade das Gegenteil, nämlich wie unvereinbar diese beiden Stücke sind. Nach Thalhofer (Handb. der kath. Liturgik II, 199) soll das igitur soviel heissen als: „nun denn“ oder „also“ „da du so überaus gütig bist, himmlischer Vater, und wir dich schon einmal (in den Sekreten) darum gebeten haben, so erneuern wir unsere flehentliche Bitte um gnädige Aufnahme und um Einsegnung des von uns gebrachten Opfers“. Was sind hier dem Verfasser der Gebete für spitzfindige Gedanken zugetraut!

Phrase wieder: accepta habere (προσδεκταῖα σχεῖν); hier wie dort die Berufung auf Christus[1]); und es ist wohl auch keine gesuchte Konstruktion, wenn ich annehme, dass den drei ersten Gliedern: munera Abel, sacrificia Abrahae, quod obtulit Melchisedech die drei letzten: haec dona, haec munera, haec sacrificia entsprechen sollen und dass diese auf jene zurückweisen. Endlich hat sich auch ein Stück aus der im Hauptteil verarbeiteten Epiklese in diesen letzten Gebetsteil verirrt: das et benedicas. Es passt ganz und gar nicht in den Zusammenhang, wird aber als Rest der einstigen Epiklese ganz verständlich[2]).

Aber wem die Zusammengehörigkeit beider Teile noch nicht einleuchten sollte, den verweise ich noch einmal auf das entsprechende Gebetsstück aus der Markusliturgie, das ich oben S. 20 mitgeteilt habe; freilich habe ich hier gerade den Passus noch ausgelassen, der beweist, dass auch dort das Gebet sich fortsetzte in der Bitte um gnädige Annahme der dargebrachten Opfer. Es heisst nämlich — die ersten Worte bilden den Schluss des oben mitgeteilten Citats —: „ὡς προσεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἄβελ, τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, Κορνηλίου τὰς ἐλεημοσύνας καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτά, πρόσδεξαι καὶ αὐτῶν τὰ εὐχαριστήρια“ etc. Also das Gebet, das dem Kanongebet zu Grunde lag, hatte gerade denselben Schlussgedanken, der sich in dem Gebetsstück: Te igitur wiederfindet.

Am durchschlagendsten aber für meine These ist die griechische Uebersetzung der römischen Messe. Hier steht (Swainson p. 199) nach der Rubrik XXVII, nach den Worten διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Per Christum dominum nostrum), folgendes: Ἐκφώνως. Ἐν πρώτοις μνήσθητι, κύριε, τοῦ ἀρχιεπισκόπου. Ἐνταῦθα ἀναφέρει τοὺς ζῶντας. Darauf folgt dann Rubrik XXIX: Ἡμῖν οὖν τοῖς ἁμαρτωλοῖς etc. (Nobis quoque peccatoribus). Dem Schreiber ist also noch deutlich eine Ueberlieferung bekannt, in der auf das Gebet um gnädige Annahme des Opfers das Intercessions-

---

1) Im griechischen Kanonstext ist die Doublette an dieser Stelle vollständig, denn es heisst beide Male: διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Swainson p. 199 u. 195).

2) Vielleicht sind auch die hier vorgeschriebenen Kreuzeszeichen eine leise Erinnerung an die Konsekration durch die Epiklese.

gebet und die Verlesung der Diptychen der Lebenden folgte und auf diese die Verlesung der Diptychen der Toten, nebst folgendem Gebet um die Seligkeit der Betenden. Wir sehen: der Ring schliesst sich vollkommen. Wir haben ganz den liturgischen Gang, den wir als den älteren für den römischen Kanon behaupten.

Diese wichtige Stelle des griechischen Kanonstextes giebt uns aber auch die Antwort auf die Frage nach der weiteren Struktur des Kanons, speziell auf die Frage: Schlossen sich an XIXa auch wirklich XIXb und die folgenden Rubriken (XX, XXI, XXII) an, die wir als eine zusammengehörige Gruppe erkannt haben?

Um diese Frage zu beantworten, stellen wir — wir sehen einmal ab von unsrem griechischen Kanonstext, der allein nicht massgebend für diese Frage sein kann — eine andre, nämlich die: wie setzt sich die syrische Liturgie nach der Anamnese fort? Hier folgt auf die Anamnese die Epiklese und dann folgt das grosse Intercessionsgebet, das wir bereits kennen und das eben die Parallele zu den Rubriken XIXb, XX und XXI bildet, wie wir uns oben überzeugt haben. Also es ergiebt sich, dass, sobald wir nur das Gebet: supplices te rogamus, wofür sich in der syrischen Liturgie keine Parallele fand, an die Stelle der Epiklese setzen, der weitere Aufbau auch völlig dem der syrischen Liturgie entspricht.

Ein Wort ist noch nötig über die Rubriken XXII (Hanc igitur oblationem) und XXVIII und XXIX (commemoratio pro defunctis). Als Rubrik XIX von ihrer ursprünglichen Stelle nach Rubrik XXVII losgerissen und an die Spitze des Kanons gestellt wurde, ist vielfach jedenfalls die Stelle der commemoratio pro defunctis unsicher geworden[1]). Bald liess man sie auf Rubrik XXI folgen und fügte dann XXII (aber in anderer Form) an[2]), oder man liess sie auf die Rubrik XXVIII folgen. Der letztere Brauch wurde der sich fest setzende. Damit hätte eigentlich auch Gebet XXII ausfallen sollen. Aber es blieb stehen — ein unverständlicher Rest eines vergessenen Brauches.

Wir können also jetzt den ganzen ursprünglichen Aufbau

1) Vgl. darüber Ebner, Missale Romanum S. 420 ff.

2) Daher fehlt in so manchen Texten diese Rubrik XXVIII nach XXVII.

des Kanons rekonstruieren. Er muss einmal nach dem Sanktus folgende Form gehabt haben, wobei denn freilich immer festgehalten werden muss, dass wir im wesentlichen Trümmer einer ehemals viel reicheren Ausgestaltung vor uns haben, die nur da und dort ein wenig durch Zusätze erweitert worden sind:

1. No. XXIII: Quam oblationem (Ueberleitung vom Sanktus zu den Einsetzungsworten)
2. No. XXIV: Qui pridie (Einsetzungsworte)
3. No. XXV: Unde et memores (Anamnese)
4. No. XXVII und XXVI: Supplices te rogamus (Darbringungsgebet mit Resten der Epiklese)
5. No. XIX: Te igitur
6. No. XX: (Commemoratio pro vivis). Memento
7. No. XXI: (Infra actionem). Communicantes
8. No. XXVIII u. XXIX oder XXII (Commemoratio pro defunctis)

(5.–8.: Interzessionsgebet)

Man wird das Logische, Einfache, Verständliche dieses Aufbaus nicht verkennen können und wird deshalb auch darin einen Beweis für die Ursprünglichkeit desselben finden, während der jetzige Aufbau durch unlösbare Dunkelheiten und Unklarheiten belastet ist. Alle die Quälereien, die sich die Messerklärer bisher bereitet haben, sind vergebens gewesen, aber sie haben nun hoffentlich auch ein Ende.

Haben wir, diese Frage drängt sich auf, vielleicht noch den einen oder anderen ordo der römischen Messe, der diesen ursprünglichen Aufbau des Kanons uns verrät. Ich bin in der glücklichen Lage, wenigstens ein solches altes Zeugnis vorlegen zu können. Das ist der von Matthias Flacius 1557 veröffentlichte ordo missae, den u. a. Martène, de antiquis ecclesiae ritibus libri tres (1763) lib. I, cap. IV, art. XII (p. 176 ff.) abgedruckt hat. Nicht als ob wir hier nun eine reine Form des alten Kanons vor uns hätten; vielmehr ist der Kanon hier in einer völligen Unordnung. Aber wer die gefundene Rekonstruktion des Kanons kennt, sieht sofort, dass sich hier die alte und die neue Form durcheinander schieben. Aber man sieht auch deutlich, dass der Grundstock, das Grundschema das aufgewiesene alte ist. Das erste Glied der alten Kette, das wir hier aufgreifen können, ist die Anamnese und die Epiklese (p. 184): Memores sumus, aeterne Deus, pater om-

nipotens, gloriosissimae passionis filii tui, resurrectionis etiam eius et ascensionis eius in coelum. Petimus ergo maiestatem tuam, ut ascendant preces humilitatis nostrae una cum incenso isto in conspectum tuae clementiae et descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo divinitatis. Descendat etiam domine illa sancti spiritus incomprehensibilis invisibilisque maiestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat. Per eundem etc. (Rubrik XXV. XXVI. XXVII). Das nächste bekannte Kanonsgebet ist das Gebet Te igitur. (Rubrik XIX a). Darauf folgt unter der Ueberschrift: Infra actionem das Gebet: Inprimis una cum famulo tuo papa nostro N. etc. (Rubrik XIX b). Darauf das: Memento Domine famulorum famularumque tuarum etc. (in anderer, als der üblichen Fassung; Rubrik XX). Nun folgen mehrere Gebete, die offenbar der Rubrik XXII entsprechen sollen; darauf werden verschiedene Gebete für den „Priester“ und für pro salute vivorum et mortuorum (eine Rezitation der Namen; Rubrik XX; XXI und XXVIII) geboten, woran sich endlich das Nobis quoque peccatoribus (Rubrik XXIX) anschliesst. Es ist offenbar unser aufgewiesener Gang des Kanons, der hier zu Grunde liegt. Eine spätere Hand hat an ganz unpassender Stelle, aber der späteren Kanonsordnung folgend, die Präfation und das Sanktus eingeschoben, nämlich vor dem Te igitur; dadurch ist aber die Anamnese und Epiklese vor die Präfation gekommen! Jedenfalls bietet dieser ordo des Flacius einen schlagenden Beweis für die Richtigkeit der aufgewiesenen ehemaligen Kanonskonstruktion.

Wir sind aber in der Lage, mit vollem Recht behaupten zu können, dass der eben aufgewiesenen Gestaltung des Kanons noch eine andere vorhergegangen sein muss. An der vierten Stelle wird einst statt des Gebetes Supplices te rogamus und dann später mit ihm verbunden die Epiklese gestanden haben, deren Reste wir ja noch konstatieren konnten. So entspricht es allein der syrischen Tradition, der wir die römische Liturgie im wesentlichen folgen sehen. Denn dass der römischen Liturgie die Epiklese von Haus aus nicht fremd ist, ergeben, abgesehen von den von uns nachgewiesenen Resten, Zeugnisse von grossem Gewicht, auf die namentlich Watterich, der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte (1896), S. 133 ff. aufmerksam gemacht hat. Zwar darf man

nur mit Einschränkung darauf hinweisen, dass ja vor dem Kanon in den Oblationsgebeten (Rubrik XIV) die römische Messe heute eine Epiklese hat. Denn diese Epiklese stammt, und nicht nur der Form nach, aus Gallien. Die Notiz des Micrologus c. 11: „Romanus ordo nullam orationem instituit post offerendam ante secretam“ und dass die Epiklese iuxta Gallicanum ordinem, also nicht nach römischem, gebetet werde[1]), verdient durchaus Glauben. Erwähnt sie doch selbst Innocenz III. in seinen 6 Büchern de sacro altaris mysterio nicht, wie überhaupt kein mittelalterlicher Ausleger der Messe. Es kann also im 11. Jahrhundert, in der Zeit, in welcher der Micrologus, und zwar von Bernold von Konstanz[2]), abgefasst wurde, nur auf gallischem Boden die Epiklese an dieser Stelle gebraucht worden sein[3]), nicht aber in Rom selbst. Das mag erst im 14. Jahrhundert der Fall gewesen sein[4]). Jedenfalls hat die römische Messe sehr lange ohne die Epiklese bestanden. Dass sie aber doch auch in Rom bekannt war, beweisen uns Gebete des Sacramentarium Leonianum, das von gallischen Einflüssen ganz frei ist. Die Epiklese als solche ist aber dem Kompilator dieses Sacramentars gänzlich unbekannt; er weiss offenbar gar nichts mehr von dieser Gebetsform. Aber trotzdem haben sich in den von ihm mitgeteilten Gebeten, und zwar in den sogen. Sekreten, die alten Epiklesen erhalten[5]). Sicher hatte der römische Kanon noch zur Zeit des Papstes Gelasius I. (492—496) die Epiklese. Denn er schreibt: „Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem

1) MSL 151, 984.

2) Vgl. Morin in der Revue Bénédictine 1891, S. 385 ff.

3) Dass die Deutschen sich im Mittelalter die Konsekration nur durch die Epiklese dachten und nicht durch die Einsetzungsworte, das ist z. B. zu ersehen aus Gerbert, monum. veteris lit. Alem. II, 285 u. 299.

4) Vgl. Rietschel, Liturgik I, 377.

5) Ich finde drei Gebete, die man einfach als Epiklesen ansprechen muss, nämlich in der 27. Messe des Juli (MSL 55, 78 A = Feltoe, Sacr. Leon. p. 73), in der 30. Messe des Juli (MSL 55, 79 A = Feltoe, p. 74) und in der 3. Weihnachtsmesse (MSL 55, 147 C = Feltoe p. 161). Watterich, Konsekrationsmoment S. 166 zählt deren vier; ich vermag aber das Gebet: Consecra etc. in der 4. Messe des Juli (MSL 55, 66 A = Feltoe p. 57) nicht so ohne weiteres als Epiklese zu erkennen. Dagegen tragen nicht wenige Sekreten Epiklesencharakter, z. B. in der 32. Messe des Juli MSL 55, 80 B/C = Feltoe p. 76; oder in der 2. Messe des November (unter XXXVI) MSL 55, 139 B = Feltoe p. 150.

coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, et (?) qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur[1])!“ Darnach aber hören die Zeugnisse auf. Watterich, der das Sacramentarium, das unter dem Namen des Gelasius geht, für gelasianisch hält, ist der Meinung, dass dieser Papst selbst die Epiklese aus dem Kanon entfernt habe, ja dass er es war, der den Kanon gestaltet habe[2]). Darauf können wir hier nicht eingehen. Genug, noch Gelasius I. kennt die Epiklese im Kanon.

Viel wichtiger aber, als die Entfernung der Epiklese aus dem Kanon, ist uns die Thatsache, dass das ganze Gebetsgefüge des Kanons eine völlige Umstellung erfahren hat. Was ursprünglich den Schluss bildete, ist an den Anfang gerückt worden: zwischen dem Sanktus und der Rubrik XXIII (Quam oblationem) sind die Rubriken XIX—XXII eingeschoben worden, die ursprünglich hinter der jetzigen Rubrik XXVII standen. Das ist die Thatsache, vor die uns unsre Untersuchung gestellt hat. Wer dieser Thatsache gegenüber etwa die beklemmende Empfindung hat, als sei sie etwas Unerhörtes, der sei daran erinnert, dass die alte Kirche, oder richtiger die Bischöfe mit ziemlicher Freiheit ihren Liturgien gegenüberstanden. Beides, zähes Festhalten an dem einen Punkt und grosse Leichtigkeit im Aendern an einem andren, steht dicht neben einander. Sodann vergegenwärtige man sich, dass die aufgewiesene Umstellung sich um so leichter vollziehen liess, als einmal mit Rubrik XXVII, mit der Schlussformel: „Per eundem dominum nostrum Iesum Christum. Amen“ thatsächlich ein äusserlicher Abschluss erreicht ist, so deutlich für jedes Ohr, als nur wünschenswert. Sodann setzt doch eben mit dem Te igitur, obwohl es sich in mehr als einer Beziehung auf das Vorausgehende zurückbezieht, ein Neues ein. An keiner Stelle liess sich das ganze Gefüge so leicht zerbrechen, als hier. Endlich war vielleicht auch dadurch die Umstellung für das liturgische Empfinden nicht so

---

1) epp. fragmentum 7 bei Thiel, Epp. Rom. Pontif. I. 486. Vgl. ausserdem dessen Tractatus III, de duabus naturis in Christo n. 14.

2) Konsekrationsmoment S. 142 ff. — Wenn Watterich Gelasius I. auch die Epiklese nebst den Oblationsgebeten v o r den Kanon setzen lässt, so übersieht er die Thatsache, dass dieses ganze Stück sehr spät in die römische Messe erst eingedrungen ist: vgl. oben S. 28.

verletzend, als das Gebetsstück XIX a, das nun an Stelle der Rubrik XXIII trat, in seinem Gedanken dieser letzteren durchaus verwandt war. Also eine so grosse Ungeheuerlichkeit ist die Umstellung, die wir aufgewiesen haben, aus mehr als einem Grunde keineswegs gewesen.

Um dem Leser eine möglichst klare Vorstellung von der einst eingetretenen Veränderung des Kanons zu geben, stelle ich den Text vor der Umstellung und den heutigen nebeneinander. Dabei finden auch die Aenderungen Berücksichtigung, die sich sonst noch haben feststellen lassen. Konjekturen sind in eckige Klammern gesetzt.

Der Kanon vor der Umstellung.

(XXII) Hanc oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae quaesumus, domomine, ut placcatus accipias, [ut[1])] (XXIII) in omnibus, quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii domini nostri Jesu Christi, (XXIV) qui pridie, quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in coelum ad te deum patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit, fregit deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est corpus meum. Simili modo, postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas item

Der Kanon nach der Umstellung.

(XIX) Te igitur, clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum supplices rogamus ac petimus, ut accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, inprimis, quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo papa nostro N. et antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus.

(XX) Memento, dominine, famulorum famularumque N. et N.

(Verlesung der Diptychen der Lebenden)

et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi

1) Aus dem griechischen Kanonstext (ἵνα) bei Swainson p. 197.

tibi gratias agens benedixit, deditque discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. (XXV) Unde et memores, domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta eiusdem Christi filii tui domini nostri tam beatae passionis nec non ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis: offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

(XXVI und XXVII) [et petimus et precamur, ut hanc oblationem acceptam habeas in sublimi altari in conspectu divinae maiestatis tuae per manus angeli tui, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacri-	(XXVI) Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus

offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae tibique reddunt vota sua aeterno deo, vivo et vero. (XXI). Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae genetricis dei et domini nostri Jesu Christi; sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei; Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per eundem Christum dominum nostrum. Amen.

(XXII) Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae quaesumus, domine, ut placcatus accipias, [hier fand unter Umständen die commemoratio pro defunctis mit der Verlesung der Diptychen statt] diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per Christum dominum no-

ficium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Supplices te rogamus, ut supra haec munera propitio ac sereno vultu respicere digneris et ea benedicas et . . . . (Bitte um Sendung des heiligen Geistes) . . . . . . ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur, per eundem dominum nostrum Jesum Christum. Amen.]

Melchisedech. (XXVII) Supplices te rogamus, omnipotens deus: Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, benedictione coelesti et gratia repleamur. Per eundem dominum nostrum Jesum Christum. Amen.

(XIX) Te igitur, clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas

strum. Amen.

(XXIII) Quam oblationem tu deus in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi.

(XXIV) Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in coelum ad te deum patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit, fregit deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hoc est enim corpus meum. Simili modo postquam coenatum est accipiens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas item tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens: Accipite et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

(XXV) Unde et memores domine, nos servitui tui, sed et plebs tua sancta eiusdem Christi filii tui domini nostri tam beatae passionis nec non ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis: offerimus

haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata . . . inprimis, quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum una cum famulo tuo papa nostro N. et antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus. [Bitte für den König und für den celebrierenden Priester.]

(XX) Memento, domine, famulorum famularumque N. et N. (Verlesung der Diptychen der Lebenden) et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae tibique reddunt vota sua aeterno deo, vivo et vero. (XXI) Communicantes et memoriam venerantes inprimis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis dei et domini nostri Jesu Christi; sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum Petri et Pauli, Andreae, Jacobi, Joannis, Thomae, Jacobi, Philippi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei; Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Joannis et Pauli, Cosmae et Damiani et omnium

praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

(XXVI) Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

(XXVII) Supplices te rogamus, omnipotens deus: Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Per eundem dominum nostrum Jesum Christum. Amen.

sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per eundem Christum dominum nostrum Amen.

(XXVIII) Memento etiam, domine famulorum famularumque tuarum N. et N. (Verlesung der Diptychen der Toten), qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis domine et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per eundem Christum dominum nostrum. Amen.[1]) (XXIX) Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus ... etc. etc. —

Es fragt sich nun weiter: wann ist die grosse Umstellung geschehen? wie erklärt sie sich?

III.

Von besonderer Wichtigkeit für die Frage nach der Zeit der Umstellung des Kanons ist der bekannte Brief Innocenz' I. an Decentius, Bischof von Eugubium (Gubbio), vom Jahre 416[2]). Dieser Bischof hatte dem Papst gegenüber sein Befremden über verschiedene Gebräuche im römischen Kultus geäussert, die er als fremdartig und von seiner heimischen Sitte abweichend empfand. Einer der Punkte, wo Gubbio und Rom von einander abwichen, war die Stelle, an der die Namen derer, die geopfert hatten, verlesen wurden. Darüber belehrt nun der Papst den Bischof mit folgenden Worten: „De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum

1) War die commemoratio pro defunctis nach Rubrik XXIIa gehalten worden, so fiel sie hier weg; heute wird sie nur an dieser letzten Stelle gehalten.

2) MSL 20, 551 ff.

nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus." Wie war darnach der Brauch in Gubbio? Hier wurden die Namen der Opfernden vor der Präfation (prex) verlesen, und bevor die Oblationen Gott empfohlen wurden. Wie war der römische Brauch? Darnach wurden zunächst die Oblationen Gott empfohlen (prius oblationes sunt commendandae) —, das kann nur das Gebet Rubrik XXVI und XXVII sein — darauf folgte die Namensverlesung. Aber stand nun dieses Gebet vor oder nach der Konsekration? Das ist die Frage, worauf es uns ankommt. Nun kann der Schlusssatz: ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus nur einen liturgischen Gang voraussetzen, in welchem erst die Elemente geweiht, also mysteria geworden waren, und darauf erst die Gebete (futurae preces), d. h. das Intercessionsgebet, folgten. Denn nur die geweihten Elemente können ja eine expiatorische Kraft Gott gegenüber haben. Die einfachen dargebrachten Gaben hatten eben diese Kraft nicht. So führt eine genauere Betrachtung dieser Stelle zu dem Ergebnis, dass zur Zeit Innocenz' I., also am Anfang des 5. Jahrhunderts, in Rom die Intercessionsgebete noch nach der Konsekration — mag diese nun durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese erfolgend gedacht sein, das bleibt sich hier gleich — gestanden haben."

Dem scheint nun die Schrift de sacramentis zu widersprechen. Hier lesen wir l. IV, c. 4: „Nam reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defertur, oratione petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris — ubi venitur, ut conficitur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur, sed utitur sermonibus Christi". Der liturgische Gang ist hier unverkennbar der, dass nach der Präfation und dem Sanktus (laus Deo defertur) das Intercessionsgebet folgte und später erst die Konsekration. Aber dieses Zeugnis besagt nichts gegen den eben gefundenen Gang des Kanons in Rom. Mag diese Schrift immerhin selbst, wie Morin will, ambrosianisch sein, also etwa gleichzeitig mit unsrer Briefstelle des römischen

---

1) Vgl. auch die Worte: oblatis sacrificiis commendatur imperium in dem Briefcitat Cölestins oben S. 7.

Papstes, so ist sie doch eben mailändisch. Daran ist nicht zu zweifeln, und dieser Thatsache wird auch nicht ihr Gewicht dadurch genommen, dass der Verfasser versichert, er folge in allem „dem Typus und der Form der römischen Kirche“ (l. III, c. 1)[1]. Das ist sehr mit Einschränkung zu verstehen, und gerade auf einem Punkt, der dem Verfasser augenscheinlich ausserordentlich wichtig ist, auf dem Punkte der Konsekration, folgt er nicht Rom. Denn ihm ist nicht die Epiklese, sondern ihm sind die Einsetzungsworte die Konsekrationsform. Wir sahen aber, dass noch Gelasius I. vollständig fest daran hält, dass die Herabkunft des heiligen Geistes konsekriere. Er kennt noch die Epiklese, während der Mailänder offenbar in seiner Liturgie die Epiklese schon nicht mehr stehen hat. Er erwähnt sie nirgends, und wenn er sie in seiner Liturgie hatte und doch für die Einsetzungsworte als konsekrierend eintrat, so konnte er doch die Epiklese nicht verschweigen. Also die Schrift de sacramentis bildet keine Gegeninstanz gegen unser gefundenes Ergebnis.

Freilich, die Frage, wann denn die grosse Umstellung im Kanon erfolgt sei, haben wir damit nicht beantwortet, dass wir sagen: Anfang des 5. Jahrhunderts war sie noch nicht erfolgt.

Ueber den Zeitpunkt der Umstellung wage ich nicht mehr als eine Vermutung zu äussern. Im 5. Jahrhundert, das kann man annehmen, muss die Aenderung eingetreten sein. Ein Papst muss es gewesen sein, der sie vornahm. Nun finde ich im 5. Jahrhundert keinen Papst, dem mit mehr Grund diese Aenderung zugeschrieben werden könnte, als Papst Gelasius I. (492—496). Meine Gründe für diese Annahme sind folgende: 1. Es kann nicht bezweifelt werden, dass Gelasius eine reiche und weitgehende liturgische Thätigkeit entfaltet hat. An das Zeugnis seines Zeitgenossen Gennadius (MSL 58, 1115) reihen sich die Zeugnisse des Mittelalters[1]. 2. Das im 7. Jahrhundert geschriebene Stowe-Missal bringt den Kanon mit der

1) Wenn man diese Schrift nur um dieser Stelle willen vielfach für römisch hält, so spricht diese Stelle gerade für nichtrömischen Ursprung. Wer in Rom lehrt, wird seinen Katechumenen nicht erst ausdrücklich versichern, dass die römische Form gelte. Das hat nur Sinn ausserhalb Roms.

2) Vgl. Rietschel, Liturgik I, 344 und Watterich, Konsekrationsmoment, 156.

Umstellung unter der Ueberschrift: Canon dominicus papae Gelasi (ed. Warren p. 234). Mag immerhin in dem gebotenen Text viel gregorianischer Einschlag vorhanden sein, genug: Gelasius hat einen eigenen Kanon geschaffen, der Geltung gewonnen hat. Man fragt mit Recht: Was mag Gelasius geschaffen, vorgenommen haben? Wenn Warren p. 202 meint, Gelasius habe z. B. das Deum de Deo im Credo, oder die Formel Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo vor dem Sursum corda gestrichen, so sind das solche verschwindende Kleinigkeiten, dass deshalb niemand auf den Gedanken kommen konnte, an eine Kanonsform den Namen dessen zu heften, der diese Aenderungen angebracht hatte; war doch in Kleinigkeiten die ganze Liturgie in steter Bewegung. Zudem aber stehen ja die von Warren geltend gemachten Abweichungen gar nicht einmal im Kanon selbst! Drehte dagegen ein Papst den ganzen Kanon einfach um, so war das freilich Grund genug, seinen Namen an diese Kanonsform zu hängen. Dass aber Umstellungen üblich waren, beweist Johannes Diakonus, wenn er von Gregor sagt, dass er im Gelasianischen Kodex „weniges umgestellt“ (pauca convertens) habe.

Ich finde also durchaus den Mut, die Vermutung zu äussern, dass der Aufbau des römischen Kanons, wie er uns überliefert wird, auf Gelasius zurückgeht.

Noch aber ist die Frage offen, wie der Papst auf diese Umstellung gekommen ist? Ich bin der Meinung, dass sich hier alexandrinischer Einfluss geltend macht. In der alexandrinischen Liturgie steht nämlich das grosse Intercessionsgebet v o r den Einsetzungsworten, ja folgt sogar unmittelbar auf die Präfation. Wir finden dies so in der griechischen Markusliturgie und in der koptischen Cyrill-Liturgie[1]), die die koptischen Jakobiten in Gebrauch haben, während die Markusliturgie bekanntlich von den Orthodoxen gebraucht wurde. Wir müssen nun annehmen, dass die Stücke, die sich in beiden Liturgien gemeinsam finden, sehr alt sind. Man kann wohl annehmen, dass sie noch vor dem Chalcedonense 451 liegen. Das würde auch auf diese Stellung des Intercessionsgebetes Anwendung finden. Freilich die Serapionsgebete, die in ihrer jetzigen Fassung etwa in die erste Hälfte des 4. Jahr-

1) Brightman I, 126 ff.; Swainson p. 30 ff.; Brightman I, 165 ff.; Renaudot I, 40 ff.

hunderts gehören, zeigen diese Stellung des Intercessionsgebetes noch nicht; aber nichts steht der Annahme entgegen, dass die Umstellung in der alexandrinischen Liturgie im Laufe des 4. Jahrhunderts oder in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts erfolgt ist. Es ist auch durchaus möglich, dass, während Serapion von Thmuis die alte Stellung jenes Gebetes noch bewahrte, die Veränderung in Alexandrien bereits vor sich gegangen war. Jedenfalls kann man aus den Zeugnissen der alexandrinisch-ägyptischen Schriftsteller aus dem 4. und 5. Jahrhundert nicht schliessen, dass die Intercession nicht schon an der Stelle gestanden habe, wo wir sie in der Markus- und Cyrill-Liturgie finden [1]). Darf man also annehmen, dass schon in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der alexandrinischen Liturgie das grosse Bittgebet in der Anaphora vorgerückt war, so liegt die Annahme nicht fern, dass sich Rom dem alexandrinischen Brauch angeschlossen hat. Denn man muss sich gegenwärtig halten, dass gerade Papst Gelasius I. mit hoher Achtung von dem Stuhl in Alexandrien sprach; er nennt ihn in seinen Briefen und sonstigen Schriften immer „secunda sedes". Nahm man in Rom liturgische Formen und Formeln von Spanien, Gallien, Mailand her auf, wie sollte man sich zu stolz fühlen, um auch Alexandrien da und dort zu folgen? Der Einfluss Alexandriens aber war um so naheliegender, als sich seit 482 oder Anfang 483 der orthodoxe Bischof Johann Talaïa von Alexandrien, der seinen nicht orthodoxen Gegnern hatte weichen müssen, in Rom aufhielt und nicht allein von Papst Felix III. (483 bis 492), sondern gerade von Gelasius I. kräftigen Schutz genoss. Niemand wird leugnen können, dass solche enge persönliche Berührung von grossem Einfluss auch auf die liturgische Gestaltung werden konnte. Muss man doch auch annehmen, dass Johann von Alexandrien während seines langen Aufenthaltes in Rom selbst Gottesdienst hielt. Dass er dabei leicht die örtliche Sitte mit der heimischen verschmolz, liegt sehr nahe. Kurzum: Die Annahme eines Einflusses von Aegypten her entbehrt nicht der greifbaren Unterlagen. Dies ist die eine Möglichkeit. Nun kann aber auch noch ein andres Moment hinzugekommen sein, nämlich der

1) Vgl. Brightman I, 505 und die betreffenden Anmerkungen S. 508.

Einfluss von Mailand. Ist die Schrift de sacramentis, die ja den heutigen Aufbau des Kanons hat, mailändisch und zur Zeit des Ambrosius oder gar von ihm selbst verfasst, so müssen wir annehmen, dass Rom dem weitverbreiteten Ritus von Mailand endlich nachgegeben habe, vielleicht mit bestimmt durch den Einfluss des alexandrinischen Patriarchen. Aber auch der Mailänder Brauch ist auf alexandrinischen Einfluss zurückzuführen. Sagt doch Ambrosius selbst, dass die Mailänder „Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque" gehalten hätten [1]).

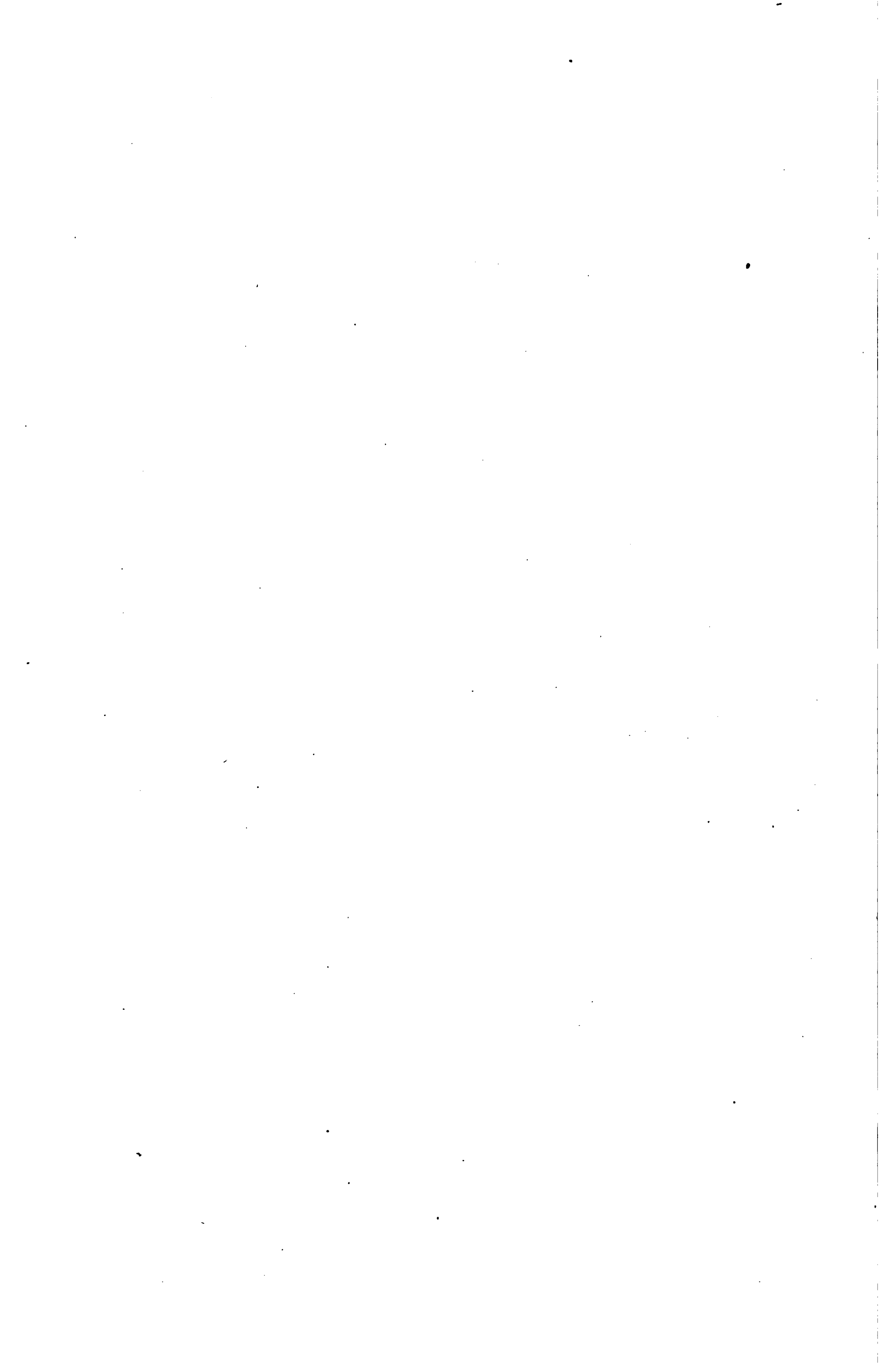
Doch dem sei, wie ihm wolle —, so viel ist mir gewiss, dass die neue nachgewiesene Gestaltung des römischen Kanons auf alexandrinischen Einfluss zurückgeht. —

Unsre Untersuchung hat jedenfalls die These, dass für uns die Entstehung der römischen Messe in ein nie aufzuhellendes Dunkel gehüllt sei, als einen Mythus erwiesen. Wir sehen, dass weder der Grundstock des Kanons urrömisch ist, noch die Umformung, die sich beobachten lässt, sondern Rom folgt dem Osten, das eine Mal Syrien, das andre Mal Alexandrien [2]).

---

1) Epist. 12, n. 6. — Diese Verwandtschaft zwischen der mailändischen und alexandrinischen Liturgie hat auch Probst bemerkt; vgl. Liturgie des 4. Jahrh. S. 249 ff.

2) Welche weiteren Folgerungen sich aus der aufgewiesenen Thatsache für unsere Kenntnis der liturgischen Entwicklung des Abendlandes ergeben, das wolle man aus meinem Artikel: Römische Messe in der protestantischen Realencyklopädie ersehen.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

